



Tópicos del Seminario

ISSN: 1665-1200

ses@siu.buap.mx

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
México

Bertorello, Adrián

El principio de inmanencia y la diferencia ontológica

Tópicos del Seminario, núm. 31, enero-junio, 2014, pp. 175-193

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59432088009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## **El principio de inmanencia y la diferencia ontológica**

*Adrián Bertorello*

CONICET

*Si se concibe la semiótica como una disciplina insular, orgullosa, replegada sobre sí misma, que genera por análisis y por catálisis sus categorías, sin deber nada a nadie, entonces se podría decir que la semiótica se desarrolla en virtud de las carencias que descubre o que inventa. Pero sí, al contrario, se concibe la semiótica como una disciplina abierta, acogedora, como dirección de pensamiento entre otras no menos estimables, entonces podemos reconocer convergencias con las contribuciones de aquello a los que R. Char llama los “grandes precursores”, aunque no usen la jerga semiótica.*

Claude Zilberberg

### **La existencia semiótica y la ontología**

El principio de inmanencia en semiótica se puede caracterizar como la autonomía del universo del sentido frente a la realidad. Este principio surge a manera de un requisito epistemológico fundamental. La razón de ser de la semiótica en tanto disciplina científica autónoma se basa en la aceptación de este supuesto. A consecuencia de la aceptación de la inmanencia se establece una frontera entre la ontología y la semiótica. De un lado de la frontera se encuentra el ser y la filosofía. Del otro lado se halla el

dominio de la semiótica y el universo del sentido. La semiótica no puede ser confundida con una filosofía, ya que renuncia metodológicamente a toda pretensión sobre la región del ser (Fontanille, 1993-1994: 100; 106).

Esta caracterización del problema inherente al principio de inmanencia y su vínculo con la ontología se ve claramente en las reflexiones epistemológicas de *Semiótica de las pasiones* de Algirdas Julien Greimas y Jacques Fontanille. El concepto *existencia semiótica* es hilo conductor de la reflexión. La formación de esta noción toma como punto de partida la distinción saussureana entre la existencia virtual de la lengua y la existencia actual del habla. La existencia semiótica intenta situarse en un dominio que se instituye a partir del modelo lingüístico que la semiótica acepta como supuesto. En dicho dominio es posible reconocer los siguientes modos de existencia: potencialidad, virtualidad, actualidad y realización. No pertenecen al orden del ser, sino que son del orden del sentido. Así considerada, la existencia semiótica garantiza la autonomía científica de la semiótica y pone un límite a cualquier investigación ontológica.

El estatuto de la existencia semiótica aparece caracterizado en *Semiótica de las pasiones* como una *praesentia in absentia* (Greimas y Fontanille, 2002: 12). Esta formulación paradójica describe la autonomía del espacio de sentido como algo presente, real, pero al mismo tiempo ausente. Me detendré brevemente en esta caracterización. La presencia del sentido da cuenta de su carácter fenoménico,<sup>1</sup> a saber, se muestra como un horizonte de inteligibilidad que, de acuerdo a la concepción genética de la teoría semiótica, se constituye como un recorrido desde la instancia *ab quo* a la instancia *ad quem*. Por su parte, aquello que está ausente es lo que Greimas y Fontanille denominan como el horizonte óntico o también como el compromiso ontológico de la semiótica. Ello es lo que, desde un punto de vista metodológico, debe mantenerse por fuera de la presencia. El ser como

---

<sup>1</sup> En el sentido que tiene este término en la fenomenología. Así lo interpreta explícitamente Fontanille (1993-1994: 101).

expresión de una realidad efectiva que existe en las coordenadas del espacio y del tiempo queda excluido del campo restringido de la investigación. El espacio del sentido parte de la instancia *ab quo* y llega a la instancia *ad quem*. Por fuera de esos límites se halla el ámbito de la investigación ontológica.

Un espacio al mismo tiempo autónomo con respecto a los dos topos límites que son las instancias *ab quo* y *ad quem*, más allá de los cuales se perfila el horizonte óntico. Esto quiere decir que el objeto de la semiótica es fenoménico y, al mismo tiempo, paradójicamente “real”: desde el punto de vista de la instancia *ab quo*, la existencia semiótica de las formas es del orden lo “manifiesto”, donde la manifestación es el “ser” del cual se sospecha la existencia y el cual es inaccesible; desde el punto de vista de la instancia *ad quem*, las formas semióticas son inmanentes, susceptibles de ser manifestadas durante la semiosis (Greimas y Fontanille, 2002: 12).

La distinción entre una manifestación del ser y la existencia real es la que conduce a la noción de *simulacro*.<sup>2</sup> Es imposible afirmar nada sobre la existencia real del ser porque eso conduciría a salirse del espacio del sentido entendido como un horizonte de inteligibilidad, como una manifestación del ser. Consecuentemente, se establece una relación de sospecha sobre la existencia real. Todo efecto de realidad que se da en el plano del sentido no es más que un simulacro de aquello que está por fuera de los límites del sentido.

De este breve análisis se desprende que el principio de inmanencia como supuesto metodológico que está en la base del modelo lingüístico de la semiótica excluye al ser concebido como

---

<sup>2</sup> Fontanille enumera en su artículo “Epistemología de las pasiones” tres sentidos del término *simulacro*. De acuerdo a esta clasificación, correspondería al tercer sentido: “Por último, toda la existencia semiótica recibe el estatuto del ‘simulacro’, porque la primera captación sensible susceptible de ser manifestada en el discurso, la ‘captación estética’, es la del ‘aparecer’, es decir la del surgimiento del parecer a partir de una imperfección del ser. Imperfección, desilusión, ausencia o simulacro, la existencia semiótica no es sensible si no es sobre el fondo de la negatividad” (1993-1994: 105).

realidad extralingüística, esto es, como referente. Aquello que está por fuera de los límites epistemológicos de la semiótica es el referente, una entidad a la que se la puede identificar espaciotemporalmente. La ontología es la disciplina que se ocupa de la referencia.

En el siguiente trabajo pretendo mostrar que es posible otra manera de concebir la ontología que no entra en contradicción con el principio de inmanencia de la semiótica. Una ontología que no es la reintroducción de la existencia transcendente sino que, por el contrario, se mueve dentro del espacio de inmanencia y de este modo permite reflexionar sobre la emergencia del espacio de sentido. Me refiero al modo como Heidegger concibe la ontología. Tomaré como hilo conductor de la exposición la noción *diferencia ontológica*. Antes de referirme a este concepto en el pensamiento de Heidegger, primero propondré una lectura de la parte epistemológica de *La semiótica de las pasiones* en la que se advierte cómo opera dicho concepto.

## 2. Inmanencia y diferencia en *Semiótica de las pasiones*

La teoría de las pasiones se articula en tres etapas: la tensividad fórica, el nivel semionarrativo de los dispositivos modales y la sintaxis intermodal, y, por último, el nivel discursivo de las disposiciones modales y la aspectualización (Greimas y Fontanille, 2002: 69-70). La reflexión sobre la posibilidad de establecer en el seno mismo de la semiótica el concepto *diferencia ontológica* se ciñe tan sólo a un aspecto de la teoría, a saber, a la homogeneización corporal operada por medio de la tensividad fórica. En este nivel la teoría se mueve en lo que Greimas y Fontanille describen como las precondiciones de la significación. Éstas se organizan en torno a las nociones *protensividad* y *fiducia* (Greimas y Fontanille, 2002: 72).

La introducción de la instancia del cuerpo dentro del espacio del sentido tiene como finalidad darle un estatuto definido al

problema de la frontera que separa el ser y el sentido. Esto se aprecia claramente en el hecho de que el cuerpo aparece como una categoría que permite pensar el problema del estatuto paradójico de la existencia semiótica. El carácter al mismo tiempo “real” e “imaginario” del sentido adquiere su condición de posibilidad en el cuerpo. El motivo de ello está en que opera como mediación universal entre lo exterior (plano de la expresión) y lo interior (plano del contenido). La mediación no es transparente. El cuerpo no se limita a ser un espacio transicional neutro. La dimensión propioceptiva de la corporalidad tamiza, perfuma con su sensibilidad el tránsito del ser al sentido. El concepto de homogeneización da cuenta de la mediación corporal entre órdenes que son heterogéneos, a saber, la cosa, el mundo, la naturaleza, el ser, por un lado, y el sentido, la significación, el contenido, por el otro:

Ya no hay razón para pensar que el proceso de homogeneización mediante el cuerpo —con sus consecuencias tímicas y sensibles— afecta únicamente a las lenguas naturales, es posible considerar a título de hipótesis que ese proceso no perdona ningún universo semiótico, cualquiera que sea su modo de manifestación. De esta manera la homogeneización de la dimensión semiótica de la existencia se logra tanto por la suspensión del lazo que conjunta las figuras del mundo con su “significado” extrasemiótico —es decir, entre otros, con las “leyes de la naturaleza”, inmanentes al mundo—, como por su puesta en relación en cuanto significados con diversos modos de articulación y de representación semióticas. Para el caso, lo que de manera más notoria les sucede es que las figuras del mundo no pueden “hacer sentido” más que a costa de la sensibilización que les impone la mediación del cuerpo (Greimas y Fontanille, 2002: 13-14).

En este texto aparece claramente formulado el problema de la diferencia entre órdenes diversos y su posible vinculación. Es muy interesante la formulación del problema. Se habla de una “suspensión del lazo” y de una “puesta en relación con diversos modos de articulación y representación semiótica”. El cuerpo como mediación y homogeneización de lo exterior y lo interior

opera claramente una reducción y donación fenomenológicas. La suspensión del lazo tiene el sentido de la reducción, de aquel principio metodológico fundamental de la fenomenología por el que queda elidido el carácter trascendente del ser. Lo que se suspende es el estatuto de realidad de la referencia, el mundo como existente. Como resultado de esta suspensión se accede a un dominio de manifestación en el que lo que se dona es la articulación semiótica del mundo. La reducción permite acceder a la instancia inmanente del sentido. La suspensión y puesta en relación marca el pasaje de una actitud ingenua del vínculo entre ser y sentido a una mirada crítico-semiótica.

La mediación del cuerpo abre un espacio semántico autónomo que se organiza en torno a la tensividad de la percepción y a la foria de la sensibilidad (Fontanille, 1993-1994: 100 y *ss.*). Sin entrar en todos los detalles del sentido de estos términos, sólo me detendré en que la tensividad y la foria no son cosas diversas, sino que constituyen un dominio común denominado *tensividad fórica*. Este dominio es el que se presenta como las precondiciones de la significación. Mientras que la articulación significativa es del orden del conocimiento, la tensividad fórica es del orden de la sensibilidad pasional. La diferencia entre sentir y conocer radica en que el sentir es uno de los registros de lo continuo, mientras que toda categoría cognoscitiva pertenece al registro de lo discreto. Lo que me gustaría destacar de esta diferenciación es que la continuidad semántica específica de la tensividad fórica es un simulacro de una determinada concepción de la vida. El espacio continuo del sentido que el cuerpo abre como tensividad fórica da lugar a una posible concepción del ser (de la vida) que está más allá del estricto marco epistemológico de la semiótica. Greimas y Fontanille son muy cautos a la hora de precisar el estatuto de la masatímica característica de la tensividad fórica: “Situación la pasión en un más allá del surgimiento de la significación, anterior a toda articulación semiótica, bajo la forma de un puro ‘sentir’ sería como captar el grado cero de lo vital, captar el parecer

mínimo del ‘ser’ que constituye su velo óntico” (Greimas y Fontanille, 2002: 22).

El grado cero de lo vital se alcanza mediante la estrategia metodológica del simulacro, del “como si”. Tomando en cuenta lo que señalé más arriba sobre la reducción, aventurarse a salir de ese simulacro sería algo así como volver a una actitud anterior a la suspensión del carácter trascendente del ser. Ciertamente que no hay tal salto metodológico. No obstante, se observa en *Semiótica de las pasiones* una genuina interrogación sobre el horizonte óntico excluido por principio del análisis semiótico. A propósito del carácter estrictamente ontológico del simulacro de la vida, que se sospecha en la masa semántica inherente a la sensibilidad, los autores exploran tentativamente dos consideraciones filosóficas distintas: la vida concebida como una “estructura de atracciones y repulsiones”<sup>3</sup> y la vida como una unidad indiferenciada tal como la pensaban los presocráticos (Greimas y Fontanille, 2002: 22).

Así, entonces, el problema de la diferencia entre el horizonte óntico y el horizonte de sentido queda resuelta por la mediación del cuerpo y por la decisión metodológica de considerar todo punto de vista exterior al espacio del sentido como un simulacro que se da en el interior mismo de ese espacio, pero que “parece” decir el ser. A esta manera de concebir la diferencia, se añade otra que no se sitúa en la mediación de lo exterior y lo interior, sino que se instala en la diferencia entre lo continuo y lo discreto. Me refiero a la diferencia entre la valencia y el valor. El siguiente pasaje ilustra claramente la diferencia de nivel que hay entre estos términos:

Conciliar esas dos acepciones<sup>4</sup> permite forjar el concepto de objeto de valor: un objeto que da un “sentido” (una orientación axiológica)

---

<sup>3</sup> Esta concepción procede de Hume (Fontanille, 1993-1994: 85 y ss.; Parret, 1995: 50-51).

<sup>4</sup> Se refiere a la noción de valor como lo que depende de un proyecto de vida y como diferencia, tal como la define Saussure.



a un proyecto de vida y un objeto que encuentra su significación en la diferencia, por oposición a los objetos. De hecho, la aparición del objeto de valor depende de lo que le suceda a las valencias. La valencia es una “sombra” que suscita el “presentimiento” del valor (Greimas y Fontanille, 2002: 42).

Del mismo modo que para acceder a la existencia semiótica es necesaria una reducción que permita suspender el carácter trascendente del ser, así también sucede en el espacio del sentido con respecto a la relación entre el objeto de valor y la valencia. Se podría decir que la valencia es aquello que hace aparecer el objeto de valor. Hay una trayectoria que va del valor a la valencia cuyo sentido es el de una reducción fenomenológica. Que la valencia sea caracterizada como intencionalidad<sup>5</sup> muestra claramente la diferencia de nivel que hay entre ambos conceptos: el objeto de valor se muestra como tal en la medida en que su sentido se da previamente en el plano de la valencia. Por ello, todo valor presupone<sup>6</sup> una valencia.

El concepto de valencia en *Semiótica de las pasiones* se forma a partir de una metáfora química y un sentido antropológico. La

---

<sup>5</sup> Greimas y Fontanille (2002: 25) describen la valencia como una intencionalidad que se caracteriza por ser un metaquerer y un metasaber. La condición “meta” de la valencia no sólo muestra la diferencia de nivel, sino que el querer y el saber propio del sujeto narrativo tiene su condición de posibilidad en una instancia anterior a ellos. En esta instancia es donde surge la valoración que hace que el objeto sea valioso para el sujeto.

<sup>6</sup> Esta reducción por la que un objeto valioso se muestra como tal cuando pertenece a un plano intencional previo a partir del cual adquiere su sentido pleno, es decir, a partir del cual adquiere su valoración, aparece ejemplificada en el texto de Camus, *La caída*. Greimas y Fontanille (2002: 27) proponen la siguiente lectura de este texto en donde se ve claramente la relación de presuposición que hay entre ambos niveles: “Llanura indefinida, lejanías perdidas, ausencia de toda referencia topográfica y temporal, desaparición de todas las diferencias figurativas, todo se pierde en una duración estancada: he ahí el fin de toda valencia y *a fortiori* de los sistemas de valor articulados que podrían emerger. Todo sucede como si, para ofrecerse a la lectura de una manera clara y con alguna fuerza icónica, los componentes figurativos de la puesta en discurso presupusieran, precisamente ese nivel en el que la protensividad enfrenta las valencias en el momento de la escisión actancial”.

valencia es similar a una estructura molecular, razón por la cual, expresa una concepción reticular o textual de la intencionalidad. El aspecto químico de la valencia es aquello que, independiente de los valores de los objetos, está asociado a ellos y, por ejemplo, posibilita su intercambio. El sentido antropológico de la valencia es una explicación de la metáfora química. En efecto, esto que es independiente de los objetos es el presentimiento del sujeto protensivo que instaura un campo potencial de atracciones y repulsiones que se asocian a un objeto.<sup>7</sup>

A modo de síntesis, es admisible decir que la diferencia de espacios heterogéneos no sólo describe lo que podría llamarse la periferia de la teoría semiótica sino también su propio interior. El cuerpo se sitúa en el límite que separa lo semiótico de lo alosemiótico. Mediante una reducción excluye toda posición de trascendencia y se revela, de esta manera, como la mediación o espacio transicional entre el mundo y el sentido. La valencia, por su parte, se sitúa en el interior mismo del espacio semántico, en aquel lugar donde se diferencian lo continuo y lo discreto. La valencia, concebida como una red previa de atracciones y repulsiones, crea las condiciones de aparición de los objetos de valor.

---

<sup>7</sup> La concepción de la valencia como fiducia expresa que este nivel previo al objeto del valor es el lugar de la creencia. Se podría decir que la fiducia es el acto de confianza, de credibilidad básico que posibilita que los actantes puedan comportarse axiológicamente respecto de los objetos: “En este ejemplo [se refiere a *La caída* de Camus] parece claro que las valencias, que en su conjunto constituyen lo que hemos llamado la fiducia, proporcionan al mundo de los objetos su armazón, sin la cual no pueden recibir un valor” (Greimas y Fontanille, 2002: 27). En su artículo “Epistemología de las pasiones” Fontanille presenta una versión más precisa de la relación entre fiducia, valencia y valor, que despeja ciertas ambigüedades de *Semiótica de las pasiones*. La fiducia es una proyección de la intencionalidad concebida como imperfección. Constituye la credibilidad fundamental que oficia de condición de posibilidad del valor. La fiducia se articula en dos valencias. Una valencia subjetiva (el *tempo*, la cadencia, la escansión, y la pulsación) y otra valencia objetiva (organizaciones merológicas) (Fontanille, 1993-1994: 87-89). Lo importante, a mi juicio, es que tanto en la exposición de *Semiótica de las pasiones* como en el artículo de Fontanille se distinguen dos planos en el que uno es condición de posibilidad del otro.

## Inmanencia y diferencia ontológica

En el primer punto de este trabajo quedó claro que el principio semiótico de inmanencia excluye toda consideración ontológica que indague sobre el ser concebido como el referente, o sea, como la realidad extradiscursiva. En este último apartado del trabajo me detendré en mostrar que el establecimiento de un espacio diferencial en el seno mismo de la teoría semiótica, tal como lo expuse en el punto anterior, puede ser interpretado de acuerdo al concepto heideggeriano de *diferencia ontológica*. Esta interpretación no pretende violentar la decisión epistemológica de la semiótica de mantenerse en el espacio del sentido, sino que, por el contrario, intenta hacer inteligible la noción de diferencia a partir de una concepción de la ontología que se ve a sí misma como una indagación sobre las condiciones últimas de la inteligibilidad y que, para ello, se mueve en el “entre” (*zwischen*) de la cosa y el sentido.

En el punto anterior la diferencia apareció como la distinción entre espacios heterogéneos en el registro de lo exterior y lo interior y en el registro de lo continuo y lo discontinuo. El “entre” que mediatiza entre ambos dominios es el cuerpo. La percepción y los afectos son justamente aquellas dimensiones de la corporalidad que establecen la mediación en cada uno de los registros recién mencionados.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> La percepción en la mediación entre lo exterior y lo interior; la pasión en la mediación entre lo continuo y lo discreto. Greimas y Fontanille asumen la distinción proveniente de Merleau Ponty entre el cuerpo y la carne para dar cuenta de esta doble mediación: “Mientras que en la percepción, el cuerpo humano tenía el papel de instancia de mediación —es decir, era el lugar de transacción entre lo externo y lo interoceptivo e instauraba un espacio semiótico tensivo pero homogéneo, ahora es la carne viva, la propioceptividad ‘salvaje’ la que se manifiesta y reclama sus derechos en tanto ‘sentir’ global. Ya no es más el mundo natural el que adviene al sujeto, sino el sujeto quien se proclama dueño y señor del mundo, su significado, y lo reorganiza figurativamente a su manera” (Greimas y Fontanille, 2002: 18).

Antes de tematizar conceptualmente la diferencia como diferencia ontológica, es necesario hacer una serie de consideraciones a fin de mostrar el alcance y los límites de esta interpretación.

El “entre” que mediatiza entre lo exterior y lo interior, lo continuo y lo discreto en la ontología heideggeriana no es el cuerpo, sino la instancia enunciativa del *Dasein* (Bertorello, 2008). Ciertamente que dicha instancia cumple la misma función semiótica que el cuerpo, pues reúne los planos heterogéneos de la expresión y del contenido,<sup>9</sup> pero no hay en Heidegger una reflexión sistemática sobre el cuerpo. En la lección del semestre de

---

<sup>9</sup> Esta afirmación debe interpretarse en el mismo sentido que Fontanille expone en *Semiótica del discurso*. El cuerpo como la instancia de donde surge la significación es un mecanismo de frontera que reúne a partir de sí dos macrosemióticas: la semiótica de la lengua natural a partir del dominio de la interoceptividad y la semiótica del mundo natural a partir del dominio de la exteroceptividad (Fontanille, 2006: 35). La interoceptividad como plano del contenido, exteroceptividad como plano de la expresión, y el cuerpo propio como mediación significativa entre ambos dominios adquieren la siguiente fisonomía en el pensamiento de Heidegger: lo propioceptivo corresponde a lo que Heidegger denomina el ser del *Dasein*, es decir, a la existencia concebida como un relacionarse consigo mismo (*Verhalten zu sich*). El plano del contenido corresponde al concepto de mundo como una determinación constitutiva del *Dasein* que se caracteriza por ser una totalidad de significaciones. En clave heideggeriana, a este plano del contenido se le puede llamar una semiótica de la lengua natural, en la medida en que sobre las significaciones del mundo se edifican las lenguas. Heidegger lo dice de una manera muy gráfica: a las significaciones les brotan las palabras (Heidegger, 1986: 161). Por su parte, el plano de la expresión como una semiótica del mundo natural, es decir, como los conjuntos significantes sensibles que vehiculizan el contenido no está desarrollado explícitamente en Heidegger. La ausencia de un desarrollo de una semiótica del mundo natural se debe a la primacía que tiene para la fenomenología hermenéutica el contenido frente a la expresión. Los momentos sensibles son animados, vivificados por el mundo. Esta primacía se deja ver claramente en el siguiente texto: “No sucede de modo tal que primero existan sonidos de palabras (*Wortlaute*) y que luego con el tiempo estos sonidos de palabras fueran pertrechados (*versehen*) con significados, sino sucede al revés, lo primero es el Ser en el mundo, i. e., la comprensión que se ocupa y el ser en un contexto de significación (*Bedeutungszusammenhang*), a cuyas significaciones les brotan a partir del *Dasein* mismo la locución (*Verlautbarung*), los sonidos y la comunicación fonética (*lautliche Mitteilung*). Los sonidos no reciben significación, sino al revés, las significaciones son expresadas en sonidos” (Heidegger, 1994: 287).

verano de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, hay una breve alusión a la función mediadora de la corporalidad. El marco donde aparece esa alusión es el análisis de dos teorías sobre el origen del lenguaje que sostienen que el lenguaje nace, o bien de los meros sonidos de la afectividad (*blosse Affecktlaute*), como por ejemplo, los sonidos de dolor, angustia, o temor, o bien por imitación (*Nachahmungslaute*) o copia fonética (*lautliches Abmalen*) de una realidad que está dada previamente. Heidegger rechaza ambas teorías. El lenguaje se origina, en realidad, a partir de la mediación de un *Dasein* que está codeterminado por un cuerpo humano (*Leiblichkeit*).<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> La noción de *cuerpo humano* como origen de la reunión del plano del contenido y el plano de la expresión es sólo una sugerencia de este pasaje: “en la medida en que todo discurso y todo hablar es un enunciarse sobre algo [*sich Aussprechen über etwas*] el sonido afectivo y la imitación fonética están ya en la unidad de todo discurso, esto significa que ambos, sonido afectivo e imitación fonética sólo llegan a ser comprendidos de tal manera que en ellos se comprende fonéticamente el *Dasein* específico que está codeterminado por el cuerpo humano [*Leiblichkeit*]” (Heidegger, 1994, 288). La idea de esta cita es que el lenguaje presupone una instancia de la enunciación que Heidegger llama técnicamente *Dasein*. El *Dasein* se refiere siempre comprensoramente a sí mismo y a algo distinto de sí mismo. Esta instancia es corporal, aunque no quede claro en el texto qué se entiende por cuerpo humano (*Leiblichkeit*). En los Seminarios de Zollikon, que Heidegger dictó entre los años 1959-1969, desarrolla con mayor extensión qué entiende por cuerpo humano. Lo más interesante de estos seminarios es la distinción entre el cuerpo humano y cuerpo orgánico (*Körper*). El criterio de esta distinción es de índole epistemológica (Heidegger, 2006: 122): el cuerpo humano da cuenta de una experiencia preobjetiva, anterior a toda consideración científica calculadora. La corporalidad es un mecanismo de frontera muy semejante al que Fontanille describe en *Semiótica del discurso* (Fontanille, 2006: 34-35). Cito, a continuación, dos breves pasajes de los seminarios de Zollikon donde aparece el carácter fronterizo del cuerpo humano y el vínculo con el problema del lenguaje. Respecto de que la instancia corporal es un desplazamiento de la frontera del cuerpo, dice Heidegger: “La frontera del corporar humano [*Leibens*] [...] es la del horizonte del ser, en la que yo me domicilio [*aufenthalten*]. Por ello la frontera del corporar humano [*Leiben*] cambia permanentemente por medio del cambio de la amplitud de mi estancia [*Aufenthalten*]” (Heidegger, 2006: 113). A propósito de la relación entre cuerpo y lenguaje afirma: “escuchar y hablar pertenecen en totalidad al lenguaje. Escuchar y hablar y con ello el lenguaje es siempre también un fenómeno del cuerpo humano (Heidegger, 2006: 126).

La mediación del *Dasein* entre lo exterior y lo interior no debe entenderse en el sentido psicológico de la relación entre una esfera psíquica inmanente y una realidad natural trascendente. El *Dasein* no es una instancia antropológica, sino un dispositivo semiótico que media entre el espacio del sentido y aquello que puede ser calificado como lo alosemiótico. Esta primera consideración de la diferencia es la que está más desarrollada en Heidegger. En cambio, sólo hay unas pocas indicaciones en su obra sobre la mediación entre lo continuo y lo discreto. Justamente por ello haré una breve alusión al primer sentido de la diferencia como diferencia ontológica. En cambio voy a demorar un poco más en la determinación de la diferencia entre lo continuo y lo discreto.

La diferencia ontológica es una noción que admite una formulación muy concisa: el ser no es el ente. En *Sein und Zeit* esta afirmación aparece claramente dicha en el siguiente texto: “El ser es lo que determina al ente en cuanto ente, aquello respecto de lo cual [*woraufhin*] el ente, sea cual fuere el modo en que se lo considere, es en cada caso siempre ya comprendido. El ser del ente no *es* él mismo un ente” (Heidegger, 1986: 6) [destacado en el original].

En este breve pasaje, Heidegger expone qué entiende por ser. Negativamente el ser no debe confundirse con ningún tipo de ente. Dentro de esta categoría se incluye lo que la lingüística llama referente. En este sentido, el ser no es algo realmente existente en las coordenadas espacio-temporales, algo al que se lo puede identificar mediante la *deixis ad oculos*. Por este motivo el ser no corresponde a lo que Greimas y Fontanille denominan en *Semiótica de las pasiones* como horizonte óntico. Sin embargo, en la cita el ser es caracterizado positivamente como el horizonte de inteligibilidad del ente, como aquella orientación respecto de la cual un ente cobra sentido. Si bien en *Sein und Zeit* el término sentido (*Sinn*) tiene una significación muy precisa que difiere en parte del uso de este término en semiótica, la noción de ser coincide con la concepción del sentido como una direccionalidad

o tensión respecto de la cual algo se orienta (Fontanille, 2006: 23-24). De allí es que se pueda afirmar que una ontología que se edifica a partir de esta concepción del ser como sentido no sólo se mantiene dentro del principio semiótico de inmanencia, sino también que tematiza explícitamente el problema de la diferencia entre la cosa y el espacio semántico. Ello puede apreciarse en una de las pocas alusiones al tema de la sensibilidad en *Sein und Zeit*. Para Heidegger el ser no puede ser percibido porque no es del orden de la afección (Heidegger, 1986: 94). La percepción sensible sólo nos pone ante los entes. El ser es un horizonte, un marco de inteligibilidad, un espacio de sentido que el *Dasein* humano abre y que fundamentalmente está presupuesto en todo vínculo intencional perceptivo con los entes. Así, entonces, se sostiene que la percepción nos pone ante la presencia de un ente que nos afecta, pero cuyo sentido no está en él, razón por la cual el trasfondo de ella es la diferencia ontológica entre espacios heterogéneos: el ente y el ser.<sup>11</sup> En la medida en que es el *Dasein* el que abre el horizonte de ser, se concluye que esta instancia es el “entre”,<sup>12</sup> la mediación, el eje de coordenadas deíctico y modal en el que se presentan y se distinguen las cosas.

Una vez expuesto el sentido de la diferencia ontológica y su vínculo con el principio semiótico de inmanencia, resta tratar la diferencia entre lo continuo y lo discreto. Como señalé más arriba, Heidegger no hizo una elaboración explícita de este tema. Por ello, es necesario un tratamiento más detenido del problema.

---

<sup>11</sup> Heidegger analiza a fondo el vínculo entre percepción y diferencia ontológica en la lección del semestre de verano de 1927, *Grundprobleme der Phänomenologie*. Aquí muestra cómo la tesis de Kant sobre el ser, tesis en la que la percepción tiene un papel fundamental, presupone la diferencia ontológica. Es muy importante este análisis ya que si la percepción es concebida como una relación intencional, hay para Heidegger una instancia anterior a ella, a saber, la apertura del ser, que Heidegger llama la trascendencia. La trascendencia como un sobrepasar el ente que fundamenta todo vínculo con él (Heidegger, 1989: 100 y ss.)

<sup>12</sup> Para un tratamiento temático del concepto *entre* en Heidegger (Cioflec, 2012).

La diferencia entre lo continuo y lo discreto se funda en la ausencia o presencia de articulación. Un régimen discontinuo carece de una articulación que permita distinguir momentos discretos. En cambio, un régimen discreto se caracteriza justamente porque tiene unidades diferenciables y articuladas entre sí. Es evidente que en *Sein und Zeit* el mundo pertenece al orden de lo discreto. En efecto, para Heidegger el mundo no designa la totalidad de las cosas, ni un espacio geográfico que sería el continente universal de todo ente. El mundo es una determinación exclusiva del ser del hombre. Heidegger lo describe como una totalidad de significaciones articuladas de acuerdo a la lógica de la acción humana. El mundo es una armazón *a priori* de significaciones que pueden ser identificadas como unidades discretas diferenciables, a saber, el “por mor del que” (*Worumwillen*), el “para algo” (*Um-zu*), el “para qué” (*Dazu*), “en algo dejar ser en condición respectiva” (*Wobei des Bewendenlassens*) y el “con qué de la condición respectiva” (*Womit der Bewandtnis*) (Heidegger, 1986: 87). A esta totalidad la denomina *significatividad* (*Bedeutsamkeit*). La significatividad es la condición de posibilidad de todo trato comprensor con los entes. Los entes significan en la medida en que pueden insertarse en esta trama de significaciones.

En *Sein und Zeit* el mundo es una instancia irrebasable, ya que es imposible ir más allá de él. No hay algo previo a la articulación de la significatividad. Sin embargo, en la lección del semestre por emergencia bélica del año 1919, *die Idee der Philosophie und der Weltanschauung*, Heidegger menciona una instancia previa a la articulación significativa que denomina como lo premundano (*das Vorweltliche*).

Para finalizar este trabajo, expondré los rasgos con los que el joven Heidegger caracteriza lo premundano y su diferencia con el mundo. Estos se pueden organizar en los siguientes ejes: *a*) lo premundano es la precondition de mundo, y *b*) lo premundano es una instancia del orden de la fuerza y la tensión. Enseguida distinguiré cada uno de estos ejes.



El vínculo entre el mundo y lo premundano asume varias aristas. La primera y la más evidente es el carácter previo de uno respecto del otro. Lo premundano “aún no” (*noch nicht*) es lo mundano (Heidegger, 1999: 115). El “aún no” expresa positivamente desde el punto de vista modal “la más alta potencialidad de la vida” (*die höchste Potentialität des Lebens*) (Heidegger, 1999: 115). En la medida en que lo premundano se sitúa como una pura potencialidad, en la medida en que pertenece al plano de lo vivenciable en absoluto (*Erlebbares überhaupt*), se vincula con el mundo como una precondition. El sentido de esta precondition es el de un recorrido que va de lo potencial a lo actual. El pasaje de uno a otro puede ser descrito como el que va de lo continuo a lo discreto. Heidegger se refiere a ello cuando caracteriza negativamente a lo premundano como “la indiferencia que está en el algo en absoluto<sup>13</sup> con respecto a todo genuino carácter de mundo (*Welthaftigkeit*) y particularmente a diferencia de todo tipo de objeto” (Heidegger, 1999: 115). En un pasaje de los apuntes de Franz Joseph Brecht aparece la misma idea: “[El algo fenomenológico] se extiende hacia la esfera de la vida en la que aún no está nada diferenciado, aún no hay nada mundano” (Heidegger, 1999: 218). Así, entonces, se destaca claramente que lo premundano es una totalidad indiferenciada. Esta ausencia de diferencia quiere decir concretamente que lo premundano carece de la articulación significativa (*Bedeutung*) que estructura el mundo. Por ello es admisible suponer que lo premundano es un *continuum* indiferenciado que lleva en sí la potencialidad de articularse en un mundo.

Si bien lo premundano no es del orden del significado, no quiere decir que sea una instancia caótica que está por fuera de toda mediación semántica. Heidegger la concibe, por el contrario, como un protosentido (*Ursinn*) (Heidegger, 1999: 218). El concepto de sentido aplicado a lo premundano da cuenta de que

---

<sup>13</sup> El algo absoluto (*Etwas überhaupt*) o algo fenomenológico (*das phänomenologische Etwas*) son expresiones con las que Heidegger también describe lo premundano.

la vida humana lleva en sí una direccionalidad, una orientación al mundo. Esta referencia presignificativa es la condición de la intencionalidad “en él (en lo premundano) está, sin embargo, el momento del ‘hacia’, de la ‘dirección a’, del ‘hacia un mundo determinado’” (Heidegger, 1999: 115).

Una vez caracterizado lo premundano como una condición semántica previa a la articulación significativa del mundo cuyo estatuto modal es la potencialidad, el próximo grupo de rasgos que aparecen son el de fuerza y tensión. El *continuum* de sentido no describe una instancia inerte. La direccionalidad de lo premundano hacia el mundo es del orden de la fuerza. Heidegger la denomina como el “no debilitado impulso vital” (*Lebensschwungkraft*). La intensidad de esta fuerza se advierte no sólo en la expresión “no debilitado” (*ungeschwächt*), sino también en el hecho de que para Heidegger se accede a esta intencionalidad originaria de la vida cuando nos deslizamos de un mundo a otro o en situaciones de intensidad vital (*in Momenten besonders intensiven Lebens*). Esa idea de la intensidad como rasgo descriptivo de lo premundano aparece reforzada cuando Heidegger afirma que la intencionalidad originaria del algo originario rara vez se accede en aquellas vivencias que están fijadas a un mundo y que, por lo tanto, no permiten “alcanzar una intensidad vital elevada hasta el máximo” (*eine höchst gesteigerte Lebensintensität*) (Heidegger, 1999: 115).

La fuerza y la tensión son dos rasgos semánticos que pertenecen al orden de lo continuo. No sólo lo premundano es continuo en la medida en que carece de articulación significativa, sino también desde el punto de vista de una polarización gradiente (Fontanille, 2006: 24). Desde el punto de vista de la carencia de articulación significativa lo premundano aparece como aquello que carece de diferencias. Si bien resulta de una lectura retrospectiva que mira la lección de 1919 desde la perspectiva de *Sein und Zeit*, el sentido de esta última afirmación quiere decir que lo premundano no se reticula en un plexo de significaciones. En cambio, desde el punto de vista de la polarización gradiente

propia de las nociones de fuerza y tensión, lo continuo no alude a la ausencia de diferencia. Ya la expresión “intensidad vital elevada hasta el máximo” establece una escala gradual en la que surgen diferencias de intensidad. Lo continuo diferenciado ya no alude a la ausencia de unidades discretas articuladoras, sino que expresa una polarización gradiente.

La ausencia de articulación significativa, la continuidad gradiente de la intensidad y la fuerza, como así también la precedencia de lo continuo y tensivo frente a lo discreto son algunos de los rasgos con los que la semiótica caracteriza la dimensión afectiva del sentido. Si bien en el texto de 1919 no hay una referencia explícita al carácter afectivo de lo premundano, se infiere esta pertenencia a partir de los rasgos descriptivos del mismo. Ciertamente que esta inferencia no se formula sólo a partir de los elementos textuales. Es necesario utilizar como criterio de lectura algunas nociones de la semiótica para poder sacar a la luz el componente pasional de lo premundano.

La estrategia de lectura que guio el trabajo intentó mostrar un camino posible para un acercamiento entre semiótica y ontología fenomenológica. La localización del tema de la diferencia ontológica en el seno mismo de las consideraciones epistemológicas de *Semiótica de las pasiones* como asimismo el análisis de la presencia de una genuina reflexión sobre las precondiciones de la significación en el joven Heidegger fue un primer avance en esa dirección.

## Referencias

- BERTORELLO, Adrián (2008). *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos.
- CIOFLEC, Eveline (2012). *Der Begriff des “Zwischen” bei Martin Heidegger: Eine Erörterung ausgehend von Sein und Zeit*, Freiburg-München, Alber.

FONTANILLE, Jacques (j1993-1994). “La epistemología de las pasiones”, en *Revista Morphé*, núms. 9-10, Puebla: UAP.

\_\_\_\_\_ (2006). *Semiótica de las pasiones*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.

GREIMAS, Algirdas Julien y FONTANILLE, Jacques (2002). *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. México: Siglo XXI.

HEIDEGGER, Martin (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

\_\_\_\_\_ (1989). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

\_\_\_\_\_ (1994). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

\_\_\_\_\_ (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

\_\_\_\_\_ (2006). *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

PARRET, Herman (1995). *Las pasiones. Ensayo sobre la puesta en discurso de la subjetividad*. Buenos Aires: Edicial.

ZILBERBERG, Claude (2006). *Semiótica tensiva*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.